ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Primer Encuentro

Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI

4 de Septiembre – 30 de Agosto 2004



Con la colaboración de:
Fundació Jaume Bofill

Primera Edición: Marzo de 2005

Edita:
CETR
Rocafort, 234 bjs (jardines Montserrat)
08029 Barcelona
Tel. 93 410 77 07
Fax. 93 321 04 13
cetr@cetr.net
www.cetr.net

EL LENGUAJE, REVELADOR DE RELIGION O DE ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles

Como bien planteaba Corbí en la presentación del tema del encuentro —y él lo hace tomando como referente Europa pero su planteamiento lo podemos extender a las sociedades de América Latina donde, con diferencias, obviamente, están haciendo su aparición sin embargo las mismas dificultades— si la espiritualidad es connatural a nuestra especie, es en la religión tal como persiste en presentarse donde hay que buscar el rechazo que actualmente experimenta y, por lo tanto, la dificultad que hombres y mujeres acusan en nuestros días para abrirse y conectar con la espiritualidad genuina que las religiones aún guardan. Como que con el rechazo a la religión va fácilmente pareja la desconfianza y recelo a toda propuesta de espiritualidad que se vincula con ella.

Es en la religión, no en la (falta de) moralidad propia de nuestras culturas y sociedades actuales donde se encuentran los mayores obstáculos. Más precisamente, es en la religión tal como se encarnó en una cultura que ya no es la nuestra, cultura de las sociedades estáticas y pseudoestáticas, mientras cada día más la nuestra es una cultura propia de sociedades que viven del conocimiento y, por lo tanto, del cambio.

En el fondo de este fenómeno lo que está teniendo lugar es una transformación cultural, axiológica y representacional, como quizás nunca se dio en la historia de la humanidad, una transformación no asumida por la religión, que deja a ésta sin soporte cultural y, al dejarla sin soporte cultural, la religión

queda desvalida, condenada a vivir progresivamente en aislamiento y orfandad, sometida a una pérdida continua de credibilidad y a una situación de crisis.[1]

Esta crisis o disfunción se da y se experimenta en los diferentes niveles que constituyen la realidad, todos ellos estrechamente relacionados entre sí: ontológico, epistemológico, axiológico, antropológico. Porque es nuestra manera de ver la realidad la que cambia, la forma como la sentimos ónticamente y con ello nuestra ontología, nuestra posición en medio de ella, nuestra orientación y valores y por lo tanto nuestra axiología, la manera de vernos a nosotros mismos o nuestra antropología; prácticamente, todo.

En nuestra ponencia nos vamos a circunscribir a un nivel específico, el del lenguaje, nivel sin embargo donde convergen y se expresan todos los demás, y donde éstos se nos revelan en sus cambios y transformaciones. De manera más específica, es este último aspecto el que nos proponemos abordar, el lenguaje como revelador de religión y de espiritualidad según sea la naturaleza del propio lenguaje. Lo hacemos inspirados en la aserción reiterada por Corbí en el sentido de que todo lenguaje religioso genuinamente tal sólo puede ser leído poéticamente[2], y motivados por el impacto copernicano que en el lenguaje religioso y teológico la

---

[1] Estamos aludiendo al planteamiento, aquí asumido y con el que nos identificamos, de Mariano Corbí en sus obras, *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona 1992; *Religión sin religión,* P.P.C., Madrid 1996; *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones de Bronce, Barcelona 2001; planteamiento hecho posible por el trabajo epistemológico, metodológico y analítico de una obra anterior, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca e Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona, Salamanca 1983.

[2] Mariano Corbí, *Religión sin religión*, P.P.,C., Madrid 1996, p. 131.

apropiación de esta aserción está llamada a tener. En fin, en nuestra ponencia será cuestión del lenguaje religioso y teológico como obstáculo a la verdadera espiritualidad.

1. Un discurso que causa rechazo

No es casual que la reacción a lo religioso, para comenzar, se origine ante el propio discurso, es decir, ante la presentación que se nos hace de lo religioso. El lenguaje expresa la naturaleza de éste. Y con la naturaleza de lo religioso, lo que se está expresando simultáneamente es la naturaleza de lo que llamamos realidad, o sea de todo, la naturaleza y función de nuestro conocimiento, nuestra propia naturaleza humana o la concepción antropológica que tenemos de nosotros mismos, la naturaleza y concepción de nuestros valores, de lo que somos, tenemos y con lo que vivimos, y ello en el sentido más radical y operativo, de manera que si contradice esta radicalidad y operatividad el discurso religioso y lo que lo religioso expresa es rechazado. A este nivel, es la vida y la sobrevivencia, individual y social, la que está en juego, el buen funcionamiento de la nueva forma de vida. El rechazo de lo que se lo opone o dificulta es un mecanismo sano, normal, de reacción y defensa.

Tomemos el discurso religioso cristiano tal como lo hemos conocido y todavía se presenta. Es un discurso sígnico, conceptual, ontológico, sustancial, que cree apresar la realidad y hablarnos de ella. Es el discurso que cree tener competencia sobre la misma realidad que el resto del conocimiento y de la misma manera. Lo que varía es su origen, revelado, y su garantía, divina, pero que siente tener la misma competencia y sobre las mismas realidades. De ahí que se pronuncie sobre cuestiones bien científicas y filosóficas, como el origen y fin del universo, de la historia y del mundo, del propio hombre, sobre la evolución de la

humanidad y de la historia, sobre la vida después de la muerte, para mencionar solamente temas cósmicos y de sentido que parecieran necesariamente deben ser contemplados en una propuesta de espiritualidad. En la modernidad estos temas han venido siendo competencia progresiva de las ciencias y de la filosofía. Al pronunciarse, pues, sobre ellos y al hacerlo de una manera científica y filosófica, la religión se deslegitima y su discurso respectivo es rechazado. Porque, además de no competente en esta percepción de la realidad, su pretensión explicativa es sentida como una amenaza. ¿De qué otra manera se podría percibir un conocimiento sobre las mismas realidades pero que apela a un origen revelado y a una competencia y garantía divina?

El discurso religioso de naturaleza sígnica, ontológica y sustancial, en primer lugar no merece crédito, porque no es ese el tipo de conocimiento hoy aceptable y creíble —hoy el conocimiento es práxico, instrumental, realidad construida por nosotros—, pero es que además, si se lo aceptara, se lo vería como competitivo y amenazante. Porque, por naturaleza y función, todo conocimiento sígnico y sustancial lo es sobre la realidad tal como conceptual y racionalmente puede ser conocida. Y si en su radicalidad y operatividad podemos conocer la realidad conceptual y racionalmente, ¿para qué apelar a una competencia divina? ¿No atentaría esta contra la misma radicalidad y operatividad en la que se nos hace intelectualmente cognoscible y manipulable la realidad?

Pero se nos podría objetar que no estamos tomando el verdadero mensaje religioso sino implicaciones o derivaciones del mismo Tomemos el mensaje cristiano en su expresión aparentemente más propia, más revelada, y por tanto más "religiosa", tomemos el mensaje contenido en el Credo: *Creemos en solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, todo lo visible y lo invisible, ….*

Si se quiere ver así, aquí la actitud de rechazo en vez de

aliviarse se torna más grave. Porque si lenguaje y conceptos son manejados y entendidos en forma sígnica, resultan todavía más míticos y mágicos, más contradictorios con el conocimiento que como paradigma actualmente hemos construido y necesitamos y, por lo tanto, más rechazados. Cielo y tierra, creación, Dios Padre que envía a su Hijo, encarnación, salvación, redención, muerte-resurrección de Jesucristo, ascensión, venida del Espíritu Santo, Iglesia, bautismo, perdón de los pecados, resurrección de los muertos y vida eterna, son categorías que tomadas en sí mismas resultan mágicas, o por lo menos profundamente esotéricas, para el hombre y mujer de nuestros días. No podrán, pues, ser asumidas como verdades y acontecimientos de orden físico (e histórico), sino como verdades de sentido y, en función de esto los conceptos expresados serán, y así habrá que tomarlos, conceptos dirigidos a la conciencia humana y en relación con la existencia humana.

Esto es lo que desde hace décadas viene haciendo la renovación de la teología, y las dificultades no desaparecen, apenas si se aplazan por un tiempo, muy corto. La teología ha renovado su lenguaje, ahora utiliza un lenguaje más existencial, más antropológico y cultural, más fenomenológico y vivencial, más histórico. Pero las dificultades persisten.

Se ha aceptado que ante el Credo no estamos ante verdades del orden físico, pero es casi de una manera fisicista como todavía se las interpreta, por ejemplo la categoría de Encarnación, interpretada ésta Dios entrando en el ser y dinámica de toda la realidad y en Jesús de Nazaret y asumiendo y elevando todo a su nivel divino. Por otra parte, un núcleo fuerte de verdades del Credo se las sigue interpretando como materialmente históricas, por ejemplo la Redención, Muerte-Resurrección, Ascensión, venida del

Espíritu Santo, sin distinguir entre lo que es experiencia y experienciable en el tiempo pero no es histórica, como advierte Panikkar[1], en el sentido de que se pueda verificar históricamente. Además de persistir en ubicar todas las verdades en un esquema histórico de revelación y dualista, de razón y fe, natural y sobrenatural, humano y divino. Este tipo de contenidos, por más que se los presente autónomos, connaturales y vivenciales, aparecen como todavía en su presentación lo son: heterónomos, impuestos, determinantes, ante los cuales poco espacio queda para otra actitud que no sea la de aceptación y sumisión. La naturaleza casi física e histórica reconocida a tales verdades y el trasfondo revelado y sobrenatural sobre el que se las fija es lo que producen rechazo

Pero es que, además, al dar a esas verdades un valor histórico, fácilmente se les da un valor único, y en su historicidad y por su naturaleza religiosa un valor universal, y por ello excluyente, aun cuando sea mediante formulaciones incluyentes. Es la tesis bien conocida del cristianismo inclusivo. Este estaría llamado a incluir todas las demás religiones y tendría capacidad para hacerlo, resultado poco o nada deseable, que no es fácil imaginarse históricamente cómo podría tener lugar, que de darse sería un producto histórico sin base para considerarlo providencial, y en todo caso, privilegio que no se les reconoce a las demás religiones

El mensaje cristiano, pues, más aparentemente "religioso" o dogmático no deja de presentar dificultades y experimentar rechazo. Además de la dificultad inherente, y ya de por sí inevitable, al mismo mensaje genuino de los Evangelios al haber sido expresado en una cultura que no es la nuestra y de

---

[1] Raimon Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Ediciones Península, Barcelona 1998, p. 86.

la cual nosotros tenemos que hacer también un trasvase a la nuestra[1]. Aquí cabe hacer una interpretación y uso de las categorías-misterios, como son las Creación, Encarnación, Redención, Muerte-Resurrección y restantes que dejen de significar singularidades históricas y, pese a dificultades que presentan, signifiquen lo que verdaderamente significan: la experiencia más profunda y gratuita que puede hacer el ser humano.

Resumiendo, la razón del rechazo a tal tipo de discurso es que con frecuencia no se trata de un discurso genuinamente religioso y, sobre todo y más frecuentemente, que cuando lo es, no es leído o escuchado como tal, poéticamente, simbólicamente, como demanda Corbí, sino que, como hemos expresado, es manejado sígnica y ontológicamente. Instituciones y personas religiosas perciben hasta cierto punto esta insuficiencia. De ahí que procuren responder a ella con un discurso aparentemente más religioso, más experiencial y simbólico. Veamos un caso paradigmático reciente.

2. Discurso cristiano religiosamente mistificado

Preocupados los superiores mayores de los religiosos y religiosas de Suiza por la disminución de sus efectivos y el cierre progresivo de sus conventos y casas, solicitaron a Timothy Radcliffe, antiguo superior mayor de los dominicos, ayuda para remontar la moral. ¿Por qué a Timothy Radcliffe?

---

[1] Nos referimos a la dificultad que representa para nosotros en nuestra cultura de conocimiento asimilar sin más categorías originadas en el paradigma agrario y propias de él, paradigma dualista y con una visión autoritaria y jerárquica como se refleja en las categorías de creación, revelación, Dios Señor, mandato/obediencia, muerte/vida, ofensa divina, redención o rescate, etc.

Porque en la situación de anomia que sufre la vida religiosa en los países de Europa, y ante la escasez de voces proféticas al respecto, las cartas y conferencias de Radcliffe parecen haberse convertido desde los noventas en uno de los referentes más creíbles para muchos religiosos y religiosas. De hecho a su conferencia sobre el tema, el 13 de septiembre de 2003, en un aula de la Universidad de Friburgo, fueron varias centenas de religiosos y religiosas los que asistieron, según la página web de espiritualidad de los dominicos de Canadá[1] que reproducen el documento con fecha de febrero de 2004. El título de la conferencia fue *¡Lázaro, sal fuera!*.

¿De qué habló a los religiosos y religiosas suizos? ¿Cuál fue su discurso religioso? Veámoslo a través de la línea argumental seguida y de algunos contenidos.

Fue un discurso muy franco. No les engañó. Desde el primer momento llamó a la crisis por su nombre, manifestándoles sinceramente su admiración por hacerlo ellos también así. En la reflexión que iba a desarrollar reconocer la situación de crisis, y de crisis grave, iba a ser muy importante. Aunque de inmediato añadió, «nosotros sabemos que la vida religiosa ha atravesado tales crisis muchas veces en el pasado», haciendo rápida referencia a varias de ellas, y, estadística en mano, incluso declarando que el 62% de órdenes religiosas existentes antes de 1800 se habían extinguido. Una forma, no contradictoria, de banalizar la crisis y simultáneamente mostrar su gravedad: puede conducir a la muerte.

¿Por qué a la muerte? Puede ser que una congregación muere, porque ha cumplido su misión. Ciertas congregaciones tendrán que morir por envejecimiento, por falta de creatividad, por no ser capaces de responder a necesidades actuales o, simplemente, porque ya cumplieron

---

[1] http://www.spiritualite2000.com/documents.htm

su misión. Con todo, no olvidemos que fue solicitado para levantar la moral de religiosos y religiosas, para Radcliffe la muerte de las instituciones no constituye problema, sino «cómo aceptar esta muerte con un corazón feliz». Como tampoco el problema en una congregación debe ser la sobrevida sino la misión. Según él nadie debiera arribar a una congregación con la intención de sobrevivir porque tiene miedo a la muerte. En fin, en todo caso «la historia de Lázaro puede ayudarnos a ello un poco» ¿Cómo?

Porque «Jesús deja morir a sus amigos», como reza el primer epígrafe, y bajo esta expresión se ocultan para Radcliffe varios mensajes positivos. El primero, que, tratándose de una enfermedad *no de muerte sino para la gloria de Dios*, de la misma manera Dios está también presente en este momento de debilidad de la vida religiosa. De una manera o de otra, de una forma que, como Marta y María, nosotros no podemos imaginar, Dios realizará alguna cosa por el Reino a través de todo esto.

El segundo, que Jesús deja morir a Lázaro «porque es su amigo». Como si sólo fuera a un amigo, reflexiona Radcliffe, que Jesús le pudiera pedir tal cosa, afrontar la muerte para que Dios sea glorificado. Un privilegio para Lázaro: que muriendo es signo de vida. Además de que, según Radcliffe, en el propio texto *joánico* las relaciones entre amistad y muerte son muchas y estrechas. De hecho fue porque resucitó a Lázaro que los fariseos decidieron que él debía morir. «Jesús muere a causa de su amistad por nosotros y, si nosotros somos sus amigos, nosotros podemos entonces tomar parte en su muerte. Algunas de vuestras congregaciones se van a debilitar e incluso van a morir. Es algo que se produce frecuentemente en la historia de la Iglesia. Es también posible vivir esto como un signo de amistad por Jesús. Nosotros podemos vivir esta muerte no sólo como un fin sino como amigos que son invitados a ser parte de la muerte misma de Jesús».

Así las cosas, hay una posibilidad y hasta un deber de morir dignamente y con confianza, siendo así hasta el final testigos del evangelio, predicadores del mismo incluso en medio de la desaparición y de la muerte. «Algunas congregaciones y algunos monasterios han alcanzado un estadio en el que saben que no podrán ya ser revivificados y que sería irresponsable aceptar jóvenes. Ellos han tomado la decisión llena de coraje de morir en la dignidad y en la confianza en el Señor. Esta también puede ser una predicación del evangelio».

La lectura y aplicación hecha del pasaje evangélico de la resurrección de Lázaro a la crisis de la vida religiosa sigue la línea ya adoptada. Pero por tratarse *muerte* y *resurrección* de categorías tan fundamentales en la espiritualidad, quizás el argumento y contenidos más importantes están en la interpretación y uso que hace de estas categorías. Veamos.

«La tentación es la de intentar sobrevivir cueste lo que cueste, y ello porque nosotros no osamos afrontar la muerte. ¿Pero qué signo es éste de la fe en el Señor de la resurrección? (…) Marta expresa una creencia generalizada en la Resurrección en el futuro. No cree que la Resurrección se encuentre ahora junto a ella en la persona de Jesús. ¡Él es la vida eterna! La muerte y la resurrección es la que ella es llamada a vivir aquí y ahora, no al final de los tiempos. De la misma manera, nosotros podemos ser llamados a soportar la muerte ahora. Porque si Jesús está ahora aquí, entonces de cierta manera, que nosotros no podemos imaginar, hay también resurrección ahora. Si Cristo está en medio de nosotros, entonces la gloria de la Resurrección brilla ahora. Pero la historia de Lázaro muestra que la gloria de la Resurrección no puede hacer irrupción ahora a no ser que haya muerte: nuestra muerte cotidiana, nuestro fin mortal personal y, a veces, la muerte de nuestras instituciones».

Los siguientes epígrafes y sus contenidos no serán como

discurso otra cosa que una reiteración y saturación de lo ya expuesto: la validación del dolor, incluso de la cólera, ante la muerte de las instituciones, y la revalorización, con todo y todo, de la vida religiosa como ¡signo poderoso! y testigo de la resurrección y de la vida humana. Y ello gracias a su condición, alcanzada mediante la realización de los votos, de disponibilidad y entrega, en libertad y alegría. Los títulos de los últimos epígrafes así lo quieren expresar: *La alegría victoriosa*, *La última fraternidad*, *¡Sal fuera!*.

¿De qué habló verdaderamente Radcliffe a los religiosos y religiosas de Suiza? ¿Cuál fue el verdadero contenido de su discurso? Pese a todas las apariencias de discurso altamente religioso, espiritual y simbólico, se trató y se trata, de nuevo aquí, de un discurso no simbólico sino histórico-sígnico, providencialista, mítico y, por lo tanto, rechazable, aunque de momento parezca ofrecer una respuesta sabia y profunda. Además de que la lectura que hace del texto evangélico es también sígnica.

Interpreta la resurrección de Lázaro como una realidad biológica, como un paso de la muerte a la vida, no como expresión de una experiencia espiritual, iniciática y de consumación, transformadora de lo que conocemos como condición humana ordinaria. Y la aplica como categoría histórico-providencialista a la realidad de la vida religiosa. Aplica el paso de la muerte a la vida en Lázaro como clave de interpretación del futuro, realidad histórica, de la vida religiosa. Como Lázaro pasó de la enfermedad y de la muerte a la vida, la vida religiosa, renovada, en función de la misión, perdurará. Aunque muchas congregaciones mueran. Es más, bienaventuradas las que mueren. Tienen que necesariamente hacerlo para que otras nuevas surjan. Así participarán en y de la muerte-resurrección de Jesús. Los religiosos y religiosas que en este proceso junto con sus congregaciones mueran, si

lo hacen en dignidad y confianza, esto es, aceptando su propia muerte en la seguridad de que algo nuevo y en forma no imaginada surgirá, estarán participando de lo nuevo que viene, y de esta manera lo nuevo les pertenecerá. Superada, pues, la cólera legítima ante la muerte, hay que abrir el corazón a la alegría victoriosa, celebrar la última fraternidad, porque la victoria es totalmente segura. Por lo tanto, vida religiosa que mueres, ¡sal fuera!, sal de tu pesimismo y de tu depresión, camina hacia tu muerte, reconcíliate con ella, que llega la resurrección, tu resurrección.

Si tiene algún valor real este discurso, es un valor antropológico. La antropología cultural, como ciencia histórica del ser humano y de sus instituciones, sabe de este tipo de realidades y de dinámicas. Puede asegurar y asegura que, con rupturas y crisis, también se dan continuidades. Pero no recurre para ello a un conocimiento y discurso religioso, menos aún a un conocimiento supuestamente revelado.

En la seguridad de lo nuevo Radcliffe sí utiliza un supuesto conocimiento religioso revelado, pero para asegurar una realidad histórica que como histórica ya acontece y acontecerá, es decir, utiliza el supuesto conocimiento religioso revelado para pronunciarse sobre realidades que competen a la historia, a la antropología cultural y a otras disciplinas humanas y sociales, es decir lo utiliza como conocimiento científico. Porque en virtud de este conocimiento, él está seguro de que algo nuevo ocurrirá en el futuro y de ello comienzan a participar ya aquí y ahora los religiosos y congregaciones que acepten morir dignamente y en confianza. Todo ello, en virtud de otra interpretación no ya sólo cuestionable sino rechazable. Interpreta la muerte-resurrección de Jesús, y la muerte-resurrección de Lázaro como participación en ésta, como un acontecimiento histórico aplicable mistéricamente aquí y ahora a todos los que creen en él, en virtud de lo cual lo viejo se puede convertir y se convertirá en nuevo. Un discurso realmente rechazable y

rechazado. Los hombres y mujeres modernos no pueden aceptar que un acontecimiento interpretado en términos biológico-históricos como la muerte-resurrección, e incluso interpretado espiritualmente como habría más bien que hacerlo, tenga efectos culturales e históricos aquí y ahora porque se cree en su realidad y eficacia histórica. Sería algo transhistórico.

Es un discurso cristiano religiosamente mistificado, donde como sucede siempre lo mistérico se hace misterioso en la forma como opera pero totalmente seguro en sus efectos y resultados. Un discurso aparentemente muy religioso, muy espiritual, pero en el fondo un discurso de creencias, aunque éstas sean vivenciadas y experienciadas, un discurso que se sigue basando en un conocimiento sígnico, no simbólico, esotérico, que no respeta las diferentes existencias de ontologías y epistemologías, que trata la realidad al menos la histórica, cultural y humana como un todo único y homogéneo.

Con todo, hay que reconocerle un posible valor de cara a la experiencia espiritual, posible porque como está presentado tampoco es que lo sea. Y es la necesidad presentada de tener que morir a las propias seguridades, institucionales, culturales y personales; la necesidad de estar desprendidos, de ser pobres, de mantenerse libres, de estar siempre disponibles, de ser felices, de vivir la fraternidad y el amor. Aunque esto no baste, porque puede quedar en un ejercicio moral vivenciado y espiritualizado, aunque el cumplimiento de estas metas no asegure la experiencia espiritual como experiencia de gratuidad total y de plenitud, son aspectos que hay que trabajar y, si se aprende a trabajarlos desegocentrada y desinteresadamente, se puede llegar a la experiencia mencionada aunque tal como vienen formulados ellos no apunten adecuadamente a ella. La clave estaría en la

desegocentración y en el "desinterés".

3. Del lenguaje sígnico al lenguaje simbólico: arte y religión

El lenguaje religioso que hemos visto hasta ahora es un lenguaje sígnico. Y se puede decir que tal es la naturaleza de todo lenguaje religioso, si por éste entendemos creencias, verdades que se creen de origen revelado pero dirigidas a nuestro conocimiento interesado y, al fin de cuentas, competencia de éste. Un lenguaje sumamente limitado, incapaz de dar cuenta de la espiritualidad como experiencia, que en última instancia se disuelve en contenidos de antropología cultural, psicología y ética, en universos de sentido, redundante en el mejor de los casos, no creíble para el hombre y mujer modernos y por lo tanto rechazado y rechazable.

Y es que, como señala C. G. Jung[1], el signo tiene siempre la característica de significar algo al menos *relativamente conocido o que creemos conocer*, en contraposición al símbolo que siempre apunta a algo *desconocido*. Conocido, desconocido, aquí se entienden por referencia al concepto. De tal manera que por su naturaleza y función el lenguaje sígnico no puede trascender, no puede significar más allá del conocimiento que opera en base al logos, en base al concepto, en base a sus unidades de razón, proporción y medida y de la lógica en la

[1] Carl G. Jung, *Tipos psicológicos*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 13ª ed. 1972, pp. 636-646, y *El hombre y sus símbolos*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México, 1995, p. 20 y ss. Como se verá en nuestro concepto de símbolo, nosotros no asumimos la naturaleza ideal e idealizante que le reconoce o le presta Jung. Para nosotros el símbolo, incluido el religioso, sigue siendo un producto del conocimiento interesado, como tal y como ya lo descubrió Freud tiene una base material, es creado por el hombre, nace, se desarrolla y muere, es fin, es un instrumento vinculado a la forma de vida de quienes lo crean y lo utilizan.

que se articula. Queda siempre de esta parte de acá, no puede ir más allá del intelecto y de la razón. Así lo que denomine, articule y nombre será siempre algo conceptual, lógico, y como tal será aprehensible, objetual y objetivable, habrá un sujeto y un objeto. Aquí lo religioso pierde su especificidad. Sin advertirlo queda reducido a la razón especializada o especializable en una serie de disciplinas humanas y sociales.

He aquí el origen de por qué al final de cuentas lo religioso se disuelve en antropología, psicología y ética. He aquí la razón de por qué la teología en uso reduce de una manera u otra lo religioso trascendente a lo religioso sígnico, aunque ello sea de una manera esotérica y sofisticada, para así poder abordarlo. Y he aquí por qué también en las sociedades que viven del cambio, lo religioso sígnico es rechazado y genera tanta desconfianza.

Habría pues que volverse al lenguaje simbólico y al conocimiento que opera en base a él. Sin duda que esto constituiría ya un gran paso. El símbolo apuntando a lo desconocido tiene la ventaja, en este caso sobre el signo, de apuntar a eso que racional y discursivamente nos es desconocido, pero que no nos es desconocido desde otras facultades. El símbolo se convierte así en el modo de expresión de todas las realidades creadas *creativamente*, valga la redundancia, de las realidades que ni existen como funcionales a la vida ni tienen necesidad de existir como tales, porque sólo existen en cuanto creación, porque son mundo o mundos creados a partir de éste, porque son pura apariencia, idea, sueño, realidad virtual. Realidades físicamente inexistentes, porque lo que existen son formas, y sin embargo profundamente reales, en términos de significación y de valor, más valiosas y más reales que las realidades físicas, empíricas. Y es un mundo o mundos que sólo existen en la mente del ser humano, subjetivos, creados por él y para él. Es

el caso del arte, de todo el arte, de todos los tiempos, culturas y pueblos, el arte en todas sus manifestaciones.[1]

El arte no es conceptual[2], al menos no lo es como lo es el concepto sígnico, no es racional, no es discursivo, y sin embargo tiene una especificidad que no cubre ni cubrirá jamás la razón, tiene su propia ontología y su conocimiento, responde a dimensiones en el ser humano a las que la razón no puede llegar sino racionalmente, teóricamente; crea mundos enteros[3]. Y ello de manera muy peculiar, concibiendo y expresando formas, trabajando la realidad de esta manera, simbólicamente, lo que significa darle otra ontología y otra función. Siempre de una forma dinámica, realmente creativa, siguiendo la única ley que impera en el mundo simbólico artístico, la ley de la expresión mejor, del símbolo *mejor*. Porque es un mundo consciente, de verdadera lucha simbólica, donde triunfa el mejor símbolo y la mejor simbolización, hasta el punto que cuando un símbolo mejor emerge, el menos bueno le cede el puesto, pierde capacidad

---

[1] Para lo referente a la naturaleza del arte y cómo trabaja en el arte el símbolo ver las obras de la filósofa norteamericana discípula de E. Cassirer, Susanne K. Langer, *Nueva Clave de Filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Sur, Buenos Aires 1958, y *Sentimiento y Forma. Una teoría del arte desarrollada a partir de "Nueva clave de filosofía"*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1967.

[2] Como decimos, al menos no en el sentido sígnico, lo que no quiere decir que el artista no tenga que trabajar, y con frecuencia muy duramente, por llegar a concebir lo más claramente posible la idea de lo que quiere expresar y por encontrar la forma simbólica adecuada de hacerlo. De ahí que se hable de conceptos en el arte y en el creador del arte. Pero se trata de dos sentidos diferentes.

[3] Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid 1990, pp.87-102.

simbolizadora y hasta muere, se hace histórico, pasado.

Si la religión descubriera que, para comenzar, como un primer paso, la autenticidad y credibilidad de su mensaje aparecen necesariamente vinculadas a la naturaleza simbólica del mismo, ello constituiría ya un gran paso en la dirección correcta. Cuidaría esta dimensión como la cuida el arte. Cuidaría la dimensión simbólica como quien cuida su capacidad de expresarse y de existir culturalmente. Y llegaría a producir en el ser humano la *resonancia* que produce el gran arte, la resonancia que se produce cuando energía de la propuesta (obra de arte) y del alma (del espectador o contemplador) coinciden.

Porque es de manera simbólica y sólo simbólicamente que la experiencia religiosa auténtica puede expresarse y darse a conocer. Es sólo de manera simbólica como, antes de tener la experiencia religiosa profunda, se puede llegar a tener una concepción adecuada y necesaria de ella. Como es sólo de manera simbólica que se la podrá expresar una vez que se la tiene. No otra cosa vemos en el lenguaje o discurso religioso genuinamente tal. Siempre es un lenguaje simbólico. Y cuando no parece serlo, cuando más bien parece que estemos ante un lenguaje metafísico, como ocurre en muchos textos upanishádicos, por ejemplo, y en las tendencias hinduistas que buscan expresarse lo más posible en términos de no dualidad, como la *vedanta advaita*, lo que tenemos es un lenguaje sígnico, por así decir, superándose a sí mismo, negando siempre que afirma, en un esfuerzo por poder expresar la Realidad sin tener que llegar a afirmar y negar nada. Este sería el ideal.

Por el contrario, y como hemos visto, cuando el lenguaje religioso se convierte en sígnico, lógico y discursivo, o cuando lo simbólico se reduce a figuras retóricas para seguir siendo sígnico, lo que tenemos es lo religioso reducido a creencia, valores, convencimientos, productos religiosos todos ellos

devaluados, racionales y racionalizados, con el agravante además de haber pertenecido a una cultura que ya no es la nuestra.

Pero la religión tiene que dar un segundo gran paso. En el arte el símbolo termina en sí mismo o, expresado de otra manera, el arte termina en el símbolo. No hay que ir más allá. En esto consiste la peculiaridad simbólica del arte. En el arte la naturaleza y función del símbolo es ésta, la de expresar en sí mimo lo que el arte expresa. En el arte el símbolo es fin. Si se quiere captar el arte en cuanto arte, no se puede tomar éste como medio sígnico, solamente que quizá más sofisticado, con adición de otros registros, ni tampoco se le puede tomar como símbolo para luego manejar éste como conjunto de signos a la búsqueda de significados personales o no del autor más allá del arte, porque sería tratarlo como un símbolo-signo. En el arte el símbolo termina en sí mismo. No puede trascenderse a sí mismo. Por ello el arte guarda siempre algo de egocentración e interés, por sutil que sea[1].

En la religión el símbolo es puro medio, no termina en sí mismo, sólo existe en función de la realidad a la que apunta y a la que quiere llevar. El símbolo, por sutil y desinteresado que sea, es un producto de la parte de acá, y la realidad a la que apunta y quiere llevar pertenece a la parte de allá; necesariamente tiene que trascenderse. El símbolo religioso, a diferencia del símbolo artístico, está dominado por la conciencia de la distancia abismal existente entre experiencia espiritual genuina y su expresión. Está polarizado por aquélla y no descansa hasta que lleva a ella. En la religión el fin no está en el símbolo sino en la experiencia. Por ello no

---

1 Cf.Aldous Huxley, *La filosofía perenne*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 4ª ed. 1999, p. 68 y 185.

descansará hasta la experiencia misma, hasta el silencio total, incluso del símbolo, hasta la plenitud total con la desaparición del sujeto y objeto.

Y en esto, la religión debe trabajar como el arte, y mucho más que el arte, la dimensión simbólica mientras la necesite, hasta convertirlo en puro medio y en el medio simbólicamente mejor posible, medio que en su expresión invita a la verdadera espiritualidad, a la realización última, plena y total del ser humano. Aquí es donde el lenguaje se convierte en revelador de religión o espiritualidad, según sea su naturaleza y calidad simbólica, según sea el lugar a donde nos lleve. Apunta a la experiencia genuina y nos lleva a ella, se notará la naturaleza y calidad de los símbolos que utiliza para hablarnos de ella, siendo un medio que desaparece para llevarnos a la libertad, creatividad y espontaneidad de la experiencia; el lenguaje aquí es revelador de espiritualidad, de la experiencia espiritual. Apunta a que creamos una serie de verdades, a que las aceptemos, internalicemos y vivenciemos y nos comportemos moralmente de acuerdo a ellas, los símbolos (doctrinas, instituciones, sacramentos, prácticas) se convertirán en esenciales, en fines, y en ellos permaneceremos sin llegar a la experiencia; el lenguaje aquí es revelador de religión. El caso religiosamente más extremo quizás es cuando el símbolo se convierte en imagen y ésta nos apresa en su poder, produciéndose entonces una relación idolátrica. Por ello es que cabe hablar, como hablamos, de lenguaje revelador de religión y de lenguaje revelador de espiritualidad.

Con la aclaración del lenguaje, convirtiéndose la religión en espiritualidad, reto implicado en la cuestión del lenguaje, no quedaría solucionado todo, pero, como pasa siempre en estas cuestiones, mucho es lo que se aventajaría. Permanecerían aún las dificultades propias del ser humano, conciencia clara, recta intención, voluntad y decisión apropiadas, de las que

hablan los grandes maestros, entre ellos Jesús de Nazaret. Pero la propuesta de espiritualidad sería clara, con todo lo que esto significa. Y sería atractiva, como de por sí lo es. No produciría el rechazo *ad portas* que actualmente produce la religión. Por otra parte, dada todavía la religión y teología en uso, la conversión de éstas a un lenguaje genuinamente religioso, esto es, simbólico, tendría el efecto, por lo demás tan necesario, de una revolución copernicana.

Se trata por parte de la religión y de la teología de leer simbólicamente, como un poema, los textos genuinamente religiosos, que dice Corbí, y hablar de lo religioso como hablan de la realidad los poemas. Ello significaría, por lo que respecta a la religión, utilizar los conceptos simbólicos, por ejemplo el concepto-símbolo de Dios como si no se utilizase, y por parte de la teología, tomar conciencia de que el material con el que trabaja es simbólico y actuar en consecuencia.

4. Una revolución copernicana: el lenguaje de la espiritualidad

Hablamos de revolución copernicana por la naturaleza y alcance de su impacto. Este sería global y profundo, afectando todos los niveles, ontológico, epistemológico, axiológico, antropológico, al ser humano en su relación consigo mismo, con el mundo y con la historia, y ello en forma radical.

Ante todo, la realidad de la que habla y desde la que habla el lenguaje religioso genuinamente tal, y captada como tal, simbólicamente, presenta, como es bien sabido, una ontología nueva, totalmente diferente de la que captamos en nuestro conocimiento ordinario, que es útil, funcional a la vida, interesado y egocentrado. Y éste es el primer gran aporte del lenguaje religioso adecuadamente utilizado.

Se trata de la realidad que trasciende toda necesidad e

interés, todo conocimiento interesado y egocentrado por sutil que éste sea, que trasciende pues todo concepto. Una realidad que *ni ojo vio, ni oído oyó ni pasó por el pensamiento humano* y sin embargo que conocemos con nuestro entendimiento y percibimos con nuestros sentidos, mejor aún, que conocemos con todo nuestro ser y desde todo nuestro ser. Se trata de la realidad, de la única que existe, pero total y vista como ella es. No es una "realidad aparte", aunque, bien entendida, así la podamos llamar, como así la llamó en uno de sus libros Carlos Castaneda[1] para indicarnos que no es la realidad funcional a nuestra vida que nosotros creemos ser la única realidad. No, es la realidad de aquí y de ahora, la realidad de siempre, la única, pero en su plenitud y totalidad, experienciable en el tiempo y a la vez liberada de él, sin preocupación pues por el tiempo y la eternidad, por el más allá y por la vida después de la muerte. Por ello tampoco tiene la necesidad, como hace el cristianismo y otras religiones, de postular otro mundo, otra realidad, y una vida en términos de duración eterna en ella. Esto sería interés, y la realidad que así nos interesa, por más divina y eterna que sea, no sería la Realidad.

Al tratarse de la realidad única, y vista ésta desde su unicidad y totalidad, no hay dualismo posible de realidades, la realidad humana, económica, social, política y cultural de cada día, con sus contradicciones, problemas y retos, y la realidad "espiritual", la realidad vista desde la contemplación. Se trata de la realidad una, vista desde la visión más plena y total, una realidad donde no hay lugar para visiones dualistas, del tipo material/espiritual, medio/fin, más importante/menos importante, sino únicamente para la

---

1 *Una realidad aparte. Nuevas conversaciones con don Juan*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.

calidad humana, calidad en términos de lo más pleno y total a lo que se pueda aspirar[1]. Se trata algo así como la visión de la realidad que tiene el poeta y expresa en sus poemas, visión que despierta similar comportamiento. El verdadero poeta no se refugia, no escapa, no desprecia esta realidad. El verdadero poeta quiere que este mundo sea lo que es, ¡todo lo que es! y ¡nada más que lo que es!, y no lo que no es, y lucha hasta morir por ello. Porque este es el mundo, su mundo, el que él ve como poeta. El verdadero poeta no es poeta a ratos, cuando se aparta de este mundo y contempla. Es poeta a tiempo completo, con todo su ser, contemplando y actuando, en las cosas que el resto considera grandes y en las que considera nimiedades, en todo.

La religión en uso, su lenguaje, su teología, nunca nos hablan de esta realidad, no la han descubierto. ¿Cómo van a poder hablarnos de ella? Nos la prometen en un más allá, una promesa que por su naturaleza misma queda en proyecto, eterna promesa. No puede ser de otra manera.

Cambia la ontología, cambia también la epistemología. No podría ser de otro modo, son dimensiones correlativas, a tal punto que quizás sería mejor decir, cambia la epistemología, cambia la ontología. Es la correlación bien conocida entre pensar y ser.

En primer lugar, la religión es conocimiento, «conocimiento amoroso» lo han llamado con frecuencia lo espirituales cristianos. Y es importante hacerse a esta idea, porque, después de ser tan clásica, imbuidos de utilitarismo como lo está nuestra cultura, a muchos oídos suena escandalosa. La

---

[1] Sobre la calidad humana como criterio supremo en todas nuestras creaciones ver Mariano Corbí, *Religión sin religión*, P.P.C., Madrid 1996, p.68-69.

religión es conocimiento, como lo es el arte[2], y conocimiento muy sutil, como lo es el ser de la realidad que pretende conocer. Esta no se entrega a cualquier tipo de conocimiento. Lo vemos en el arte. Este, por ser simbólico, no se entrega a un conocimiento puramente analítico y razonado, conceptual, por muy profundo que sea. Una creación artística, cualquiera sea el arte al que pertenezca, es simbólica, y sólo se entrega a un conocimiento simbólico, esto es, percibida simbólicamente. El análisis, aún de lo simbólico, antes y después de ver, contemplar, oír o ejecutar una obra de arte, como ejercicio racional que es puede ayudar, pero nunca puede sustituir ni sustituirá a la reciprocidad simbólica que se produce entre obra de arte y testigo artístico de la obra. Antes o después hay que volver a la percepción simbólica de la misma. Sólo mediante el conocimiento simbólico se llega al conocimiento de la realidad simbólica que es todo arte.

Otro tanto sucede en el dominio de lo religioso genuinamente tal. Y aquí hay que hacer una distinción. Cuando de lo que se trata es de leer un texto, captar una acción, por ejemplo un ritual, un sacramento, hay que hacerlo poniendo en juego conocimiento simbólico adecuado a la naturaleza simbólica de estas expresiones religiosas: leerlo como si fuera un poema. Más arriba dijimos que en lo religioso el símbolo no termina en sí mismo, que apunta a la realidad total y plena y lo hace de tal manera que, por así decir, quisiera llevar al creyente a la experiencia de la realidad

---

2 Tesis primera y básica de Langer, que compartimos, ligada a la naturaleza simbólica del arte. Sobre este punto, y en referencia tanto al arte oriental como al arte occidental hasta el Renacimiento ver la misma tesis en Ananda K. Coomaraswamy., *La transformación de la naturaleza en arte*, Kairós, Barcelona 1997; *Sobre la doctrina tradicional del arte*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca 2ª ed. 2001; *Teoría medieval de la belleza*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca 2ª ed. 2001.

y desaparecer. Esta es la dinámica a la que sirve el símbolo religioso y que como tal ha sido expresado en una acción, en un rito, en un texto. No son verdades, objetivas, teóricas, las que ahí se han expuesto, son verdades teóricamente inaprehensibles, y la dinámica que lleva a ellas. No se trata, pues, de descubrir verdades, en el texto no hay verdades, ni de captar conceptos o contenidos semejantes, como si lo religioso fuesen verdades, contenidos, que se pueden aprehender. Se trata de apoyados en los símbolos, tratar de llegar a la misma realidad en toda su sutileza. Y para ello lo mejor es leerlos poéticamente.

Corbí lo ha expresado muy bien a propósito del concepto-símbolo de Dios. Lejos de tomarlo como un concepto para permanecer en él, hay que tomarlo como el concepto-símbolo que es para, apenas apoyándonos de puntillas en él y aprovechando su fuerza evocadora, lanzarnos hacia el verdadero Dios, el o lo innombrable. Otra forma como Corbí expresa lo mismo y de cuño paulino es «utilizar el nombre de Dios como si no se utilizara»[1].

Decíamos que había que hacer una distinción de dominios en el desempeño de lo simbólico religioso y hasta ahora sólo hemos hablado de uno, cuando lo religioso es un texto, una acción, un rito. Hablemos del otro, de cuando lo religioso es el conocimiento en que consiste, la experiencia religiosa o espiritual propiamente tal. Aquí el símbolo y lo simbólico desaparece para dar lugar al conocimiento religioso sin más, el conocimiento silencioso, del que sólo se puede ser testigo más bien que conocedor. Aquí la nueva epistemología requerida y de la que hablamos llega a su culmen y manifiesta

---

1 *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2001, p. 65.

su propia naturaleza: el conocimiento superando todo otro conocimiento, incluido el simbólico religioso, el conocimiento haciéndose silencio, conciencia muda pero lúcida, testigo y sólo testigo, experiencia pura y total, un conocer que es ser y en el que diferencias y contrarios han quedado atrás. Aquí ya no hay nada que leer, no hay símbolos. Aquí, como nos dicen grandes maestros, el que conoce, lo conocido y el acto de conocer son la misma cosa.

Quien pueda imaginarse semejante transformación en el lenguaje religioso, puede imaginarse el impacto que su aplicación tendría en la religión como experiencia y expresión y en la teología como reflexión temática y crítica trabajando sobre el material simbólico religioso y en función de la experiencia religiosa. Porque, en esencia, en esta función consiste la teología y esta es su naturaleza: dar cuenta temática y críticamente de la experiencia religiosa y de sus expresiones y, mediante este ejercicio, conducir a ella, como el músico, y no el musicólogo, lleva con su saber a su discípulo a la música.

En fin, cambia también la propia concepción del ser humano, la antropología, y la concepción de sus valores o axiología. Religión y teología en uso, pese a estar apelando como apelan, continuamente, a lo que parecen las capacidades más altas y trascendentes del ser humano, en realidad no es así o, mejor dicho, se trata únicamente de las capacidades más altas del ser humano en cuanto ser interesado, de las capacidades morales. Y por este camino hombres y mujeres a quienes la religión y la teología se dirigen no pueden desarrollar su dimensión podríamos decir "teologal", porque con frecuencia ni siquiera han podido tomar conciencia de ella, vale decir, de su propio ser y de su capacidad. Abarcando religión y teólogos C. G. Jung lo expresó de esta manera: «Mientras la religión no sea sino creencia y forma exterior y la función

religiosa no se convierta en experiencia de la propia alma, no ha tenido lugar aún lo fundamental. Falta todavía por comprender que el "mysterium magnum" no sólo existe en sí, sino que a la vez y de manera muy principal está fundamentado en el alma humana… En una ceguera verdaderamente trágica, hay teólogos que no se dan cuenta de que no es cuestión de demostrar la existencia de la Luz, sino de que hay ciegos que no saben que sus ojos podrían ver. Es necesario caer en la cuenta de que para nada sirve alabar y predicar la Luz, si nadie la puede ver. Sería necesario desarrollar en el hombre el arte de ver»[1].

Religión y teología en uso no apelan a la dimensión verdaderamente espiritual del ser humano, a su capacidad más alta. Su antropología es muy reducida. Del ser humano sólo conocen su dimensión interesada, y a ella reducen todo, incluso la dimensión religiosa. En cambio, lo primero que enseñan los grandes maestros de todas las religiones y tradiciones de sabiduría de todos los tiempos es que en el ser humano hay también una capacidad para el desinterés y la desegocentración total, para la realización plena y total, desvinculada de toda necesidad e interés, que coincide con nuestro Yo profundo y que en desarrollar el Yo que somos consiste nuestra realización y plenitud. Es decir, desde el primer momento se le habla de su capacidad, de qué es, de qué puede y debe llegar a ser. Desde el primer momento se muestra que existe la Luz y que él puede llegar a verla y ser Luz. No podría ser de otra manera. Proceder de otra manera, como lo hace la religión y la teología en uso, significaría imposibilitar la experiencia desde el puro comienzo, lo que equivaldría a negarse a sí mismas. Porque a este nivel religión

[1] *Psicología y Alquimia*, Rueda: introducción, citado por Ana María Schlüter Rodés en su *Presentación* a la edición castellana de *La Nube del No-Saber*, 7ª ed., San Pablo, Madrid 1981, pp. 10-11.

es igual a propuesta y camino de plenitud humana.

Y, obviamente, cambian los valores. Cuando se descubre esta dimensión, el alcanzarla se convierte en el valor de los valores. Todo lo demás cambia y a partir de ella se jerarquiza, como proclamó Jesús en las Bienaventuranzas. Se trata, efectivamente, del hallazgo de la perla y del tesoro en el campo que hallados uno vende todo lo demás por comprarlos. Y no porque sea el único valor, lo único que importa, que así podríamos hablar, sino porque con su mismo valor revaloriza todo. En adelante, cada cosa conservando su valor en su propio orden, su importancia y su autonomía, tendrá también el valor de lo único y de lo absoluto, de lo infinito y de lo total. En adelante, la subjetividad interesada queda eliminada, no hay interés propio, lo único que importará y que importa es la realidad infinitamente valiosa como ella es.

Con todo, quizás el cambio más importante es que la experiencia espiritual verdaderamente tal se hace posible, cosa que, rigurosamente hablando, no sucede si los creyentes permanecen encerrados en el discurso lógico y racional.

En primer lugar, no es el adecuado para conocer lo religioso. Lo mismo sucede en el campo de lo simbólico, del que hemos hablado. Lo simbólico no es como tal abordable por la razón discursiva no porque sea algo sublime o algo fuera de la normal, sino, sencillamente, porque es de otra naturaleza, de otro registro, y como tal, inaprehensible para la razón. Puede que se trate del símbolo más humilde, no importa, como símbolo será inaprehensible para la razón.

Pero es que, en segundo lugar, la razón con su razonar establece una cadena de medio fin que nunca permitirá que la realización plena tenga lugar. Todo será medio para llegar al fin, y éste en esta tierra y en este mundo nunca llegará. Esto se ha reflejado muy bien en el concepto de historia que

manejamos en Occidente, sucesión de acontecimientos donde lo más importante, a lo que tendemos y tenemos que tender, está por llegar y, por la simple concepción del tiempo y su estructuración, nunca llegará. Otro aspecto que, por lo frustrante y extenuante que resulta, también provoca rechazo. Con el cambio de visión y de realidad la experiencia espiritual no se convierte en mágica, requiere de decisión y de trabajo, es un proceso, pero es posible. En la nueva visión no hay momentos más importantes que otros, no hay en el sentido axiológico cosas que son medios para otras que son fines, todo tiene calidad de fin, cada momento que se tiene la gracia de vivir trae en sí todo lo que requiere para ser pleno y total. La experiencia religiosa es posible, y de eso se trata.

5. La inutilidad útil del conocimiento religioso

Hay autores que afirman que antes de la religión fue lo que aquí entendemos por experiencia espiritual, lo que no sería difícil de mostrar en el caso de unas cuantas religiones que primero vienen a la mente: judaísmo, budismo, zoroastrismo, cristianismo, islamismo. En cualquier caso, lo que sí es comprobado y comprobable es que en todas las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría se ha dado esa experiencia y se conoce. Hoy, en las sociedades que viven del conocimiento y del cambio, como ha expuesto en sus obras Corbí, ésta es la religión acorde con ellas, la de la experiencia religiosa genuina. ¿Qué explica que, sin embargo, la conversión, el paso de una a otra no sea tan fácil? ¿Dónde están los mayores obstáculos y dificultades?

Aquí hemos visto uno, el lenguaje, revelador sin duda de dimensiones como las ontológicas, epistemológicas, antropológicas y axiológicas, que ayudan o impiden, que invitan o bloquean, que mueven a la aceptación o al rechazo, porque no puede ser de otro modo. Y ello no por razones de ideología o de moda, sino por razones muy de fondo, como son razones vinculadas con nuestra forma estructural de vida. Pero no quisiéramos terminar nuestra ponencia, sobre el discurso religioso como fuente de obstáculos y dificultades para una espiritualidad acorde con nuestra cultura, sin señalar un fuerte obstáculo, quizás el más fuerte y resistente de todos, que se revela también en el lenguaje, con el agravante de que aquí el rechazo no es tan sentido o manifiesto: la "inutilidad" de la experiencia religiosa o, en términos de su opuesto, la obsesión cultural por una religión "útil".

Se trata de una verdadera obsesión. La religión vale en

cuanto es útil; la religión y la teología. Y ésta actitud es común a creyentes y no creyentes, la vemos expresada todos los días y en todas las formas: hombres y mujeres modernos, que aprecian y valoran la religión por el aporte humano, social, cultural y político que puede hacer. Es bien conocido el desarrollo que ha tenido la llamada Doctrina Social de la Iglesia (Católica), las expresiones de las teologías, Teología Política, Teología de la Liberación, y en general la tendencia en religión y teología a mostrar que son social, cultural y políticamente útiles. Como que si no son útiles no son creíbles. Ya hace unas décadas algunos sociólogos de la religión formularon al respecto una hipótesis muy probablemente cierta: según ella, ante la desacreditación progresiva de la doctrina dogmática la Iglesia Católica estaría buscando, sobre todo con la Doctrina Social de la Iglesia, acreditarse en lo social y así en cierto modo mostrar la utilidad todavía de su doctrina religiosa. ¿Solamente la Iglesia Católica? Pareciera que el fenómeno afecta a todas las diferentes formas de cristianismo actuales. En cualquier caso, la utilidad como criterio de acreditación de la religión es un hecho, social y políticamente exigido, e internalizado por las iglesias cristianas. ¿Pero es este el criterio para validar la autenticidad de lo religioso? ¿Ayuda este criterio al descubrimiento de la experiencia religiosa o más bien la dificulta?

Sin desconocer que la experiencia religiosa genuinamente tal no puede ser dualista, no puede separar lo espiritual de lo material y lo personal de lo social, la Realidad de la realidad, al contrario, teniéndolo muy presente, hay que decir que el criterio de utilidad tal como es manejado y aplicado a la religión y la espiritualidad es uno de los mayores obstáculos,

si no el mayor[1], para la verdadera experiencia religiosa, para el desarrollo pleno de ésta y, en consecuencia, para una vida humana, individual y social, económica, social, política, cultural y espiritual de plena calidad. Una religión o espiritualidad valorada ante todo y sobre todo por su utilidad social y política, y por lo tanto desarrollada fundamentalmente a partir de ese valor, es una religión y espiritualidad interesada, no una religión o espiritualidad genuinas, no llevará nunca a la verdadera experiencia religiosa o espiritual, no nos llevará a la plenitud a la que nos podría llevar y privará de ese aporte, el más genuino y el más revolucionario, al ser humano al que quiere servir. Por buscar de una manera poco madura y adulta ser útil, se convertirá en una limitación. Llegará a ser una ideología creadora de utopía, pero limitada, que otras fuentes de pensamiento, como la filosofía también podría crear, y privará a la humanidad de la gratuidad, de la espontaneidad y creatividad que sólo ella tiene.

Se dirá que no se está dimitiendo de la propuesta espiritual. No se está dimitiendo pero no se le está desarrollando, no se le está dando la importancia y valor que tiene, en el fondo, no se está creyendo en ella. Puede ser que se piense, aunque no se diga, que es cuestión de énfasis y prioridad. No hay prioridad mayor que la de la propuesta espiritual genuina ni correctivo mejor para el sistema económico, social, político y

---

1 Aunque yendo más al fondo de las cosas, y por lo que respecta a Occidente, quizás el obstáculo mayor sea la identificación que desde Parménides se hizo entre pensar y ser, identificación que está al origen de o se identifica con el pensar sustantivo del que hablamos desde un principio, y que el cristianismo muy pronto hizo suyo; un pensar que ha recibido los embates del pensamiento práxico actual pero que, con crisis ciertamente, aún mantiene vigencia en la religión y en la teología. Sobre la identificación de ser y pensar y Ser y Dios cf. Raimon Panikkar, *El silencio de Dios*, Guadiana de Publicaciones, Madrid 1970, pp. 167 y ss.

cultural que no deseamos. La objeción a la propuesta espiritual es más profunda y grave, nace de la inconsciencia, de no conocer otro mundo y otra realidad que lo útil, de no poder incluso imaginárselo o creer que tal cosa es irreal, y por este camino no se puede llegar a descubrir la inutilidad como un valor, como al gran valor, según las enseñanzas taoístas de Chuang Tzu, presentes en todas las grandes tradiciones religiosas.

Por otra parte, no sería difícil mostrar cómo, vía el criterio de utilidad, lo que se privilegia es una religión y teología conceptuales y racionalistas. Porque es así como creen poder mostrar mejor su utilidad y porque sus interlocutores son diferentes tipos de racionalismos, no el ser humano en cuanto es capaz de conocer más allá del concepto y del razonamiento.

Y sin embargo la cultura actual de conocimiento, incluso con el criterio de utilidad que la preside y preside el conocimiento gracias al cual vivimos, habla de otra posibilidad para la religión y se la está abriendo. El criterio de utilidad no tiene sentido en sí mismo si no está subordinado a la calidad humana. La calidad humana es el valor y criterio supremo. La posibilidad para la religión es ser "útil" para proporcionar al ser humano, individual y colectivamente, esa calidad que está más allá de toda utilidad, calidad que por no ser útil, es plena y total. La cultura actual no sólo abre sino que, en cierto modo, impulsa a su descubrimiento, y ello de dos maneras: la primera, haciendo que progresivamente aparezcan las limitaciones de una religión utilitarista, y ello desde el nivel de la lógica y de la reflexión hasta el nivel existencial de la vida, donde aparecen las frustraciones y desencantos; la segunda, mostrando que más allá de lo útil está lo gratuito, lo espontáneo, lo verdaderamente creativo y lo pleno, con la posibilidad de unir en una sola ambas dimensiones, la de lo útil y la de lo gratuito, en una experiencia donde ambas se confunden.

Como decíamos este obstáculo aparece también revelado en el lenguaje, de igual manera como aparece su reto. Hace tiempo que la teología lo percibe, y así lo acusa hablando con mucha más humildad de sus posibles aportes. Lo veíamos en el discurso de Radcliffe. Pero todavía es mucho, casi todo, lo que queda por hacer. Apenas se está barruntando cosas, pero hay mucha torpeza, no inocente, en expresarlas. Cuesta dar sepultura al pasado. Cuando la religión y la teología lo asuman, el impacto en ellas también será de una revolución copernicana. En términos religiosos, diríamos que tendrá el significado de una conversión. Hablando en rigor, de conversión se trata.

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA POR PARTE DEL AUTOR

Robles expone de manera sucinta su ponencia. Insiste en el gran obstáculo que representa el uso no religioso, sino descriptivo, de las afirmaciones religiosas. Tomar el lenguaje religioso como descripciones de realidades que "están ahí" convierte a lo religioso, en bloque, en algo indigerible.

Si se lograra hacer un uso verdaderamente simbólico del discurso religioso, convirtiéndolo en soporte, guía, ayuda, al servicio de una auténtica experiencia de conocimiento, una parte del camino estaría andada. "Permanecerían aún las dificultades propias del ser humano, conciencia clara, recta intención, [...] de las que hablan los grandes maestros, entre ellos Jesús de Nazaret, pero la propuesta de espiritualidad sería clara, con todo lo que esto significa."

Sin intuición de ese ámbito, intuición que se fundamenta en una visión no funcional de la realidad, el lenguaje religioso se limita a moverse dentro de la funcionalidad, de las dimensiones utilitarias. El discurso religioso queda reducido a mejorar las dimensiones utilitarias de la vida y a su pretendida comprensión. En ese caso el discurso religioso nace con las alas cortadas porque no ayuda a intuir la verdadera posibilitad de la dimensión propia de lo espiritual.

Concluye insistiendo en el último apartado de la ponencia: la necesidad de reconocer y comprender la "inutilidad útil" del conocimiento religioso; inútil respecto a los intereses de un viviente y sin finalidad alguna en ese terreno. Pero es una "inutilidad" útil porque es un conocimiento transformador,

creador de una profunda calidad humana. No hay que olvidar que si no se supera la obsesión cultural por la "religión útil", se falsea la perspectiva de los maestros.

DIÁLOGO

La primera intervención, de F.Torradeflot, se refiere al acento que Robles ha puesto en la religión como vía de conocimiento. El término "gnosticismo" provoca alergia en la historia del cristianismo, porque se identifica gnosticismo con falta de compromiso, con pasividad, con situar la vida espiritual en una órbita distante. Se entiende por "gnosticismo" el significado que le adjudicaron sus detractores en los primeros siglos de nuestra era.

Se siguen comentarios en torno a la tensión vivida en el proceso de formación del cristianismo como religión, entre la necesidad de "verdades formulación", capaces de ser manejables, capaces de generar una organización fundamentada en ellas, frente a los defensores de un conocimiento informulable, pero capaz de generar maestría, que escapa a fijaciones y, que por tanto, dificulta o impide cualquier estructura fijada o jerárquica a partir de ellas.

Los comentarios se centran en San Ireneo y sus *Adversus haeresses*, los hallazgos de Nag Hamadi, la gran cantidad de documentación que está haciendo posible, en estas últimas décadas, el estudio del origen del cristianismo en su diversidad de formas, hasta el establecimiento preponderante -o exclusivo- de la Iglesia imperial.

V. Merlo cierra esta ronda recordando el congreso de Italia de 1966 con la distinción terminológica establecida entonces entre "gnosticismo" y "gnosis", dejando el primer término ceñido al fenómeno religioso, preponderantemente cristiano, de los

siglos II-III y, el segundo como referido a esa actitud de conocimiento que se hace presente a lo largo de la historia de las religiones en formas diversas.

Dicho esto, introduce nuevos temas en su comentario a la ponencia. Menciona la necesidad de no meter en un mismo saco a todos los autores de la Nueva Era, tema que desarrollará con más detención en su propia exposición. Y abre el debate sobre si, tal como plantea A. Robles, el disponer de unas creencias es tan negativo para un camino transformador. Dando por supuesto que lo primordial sería la realización espiritual metafísica, y que no se trata de ligarse a un sistema de creencias como si fuera la realidad, ¿no puede resultar de una gran ayuda dar forma, cuerpo, pautas de actuación a algo tan inmanejable o imposible de concretar? ¿Lo contrario no sería una opción sólo para una reducidísima minoría? V. Merlo resalta la función útil de los sistemas de creencias al servicio de ese conocimiento liberador. Sugiere que quizás sería mejor trabajar por distinguir entre sistemas más válidos hoy, o menos válidos. Necesitamos construir modelos de realidad, la razón tiene y debe tener un papel importante en nuestra construcción del mundo, y lo que debería considerarse es qué construcciones son las más adecuadas.

Su intervención conduce el debate hacia la necesidad de distinguir entre fe y creencia. Merlo sitúa la "fe" como impulso anímico que confía en la experiencia de lo sagrado, mientras que la "creencia" se referiría a un conjunto de representaciones mentales acerca de la realidad. El proceso interior puede ayudarse de un sistema de creencias flexibles, creencias que no someten, creencias trampolín que facilitan el salto a la experiencia.

Eso de lo que habla V. Merlo, ¿son creencias o formulaciones? -pregunta M. Corbí-. Corbí señala que las palabras de Merlo se corresponden al papel de las formulaciones, de las formas (ese papel es poner delante la otra dimensión en formas, dar forma humana a lo que no la tiene, algo realmente

necesario y útil) pero remarca que el término creencia, en su uso habitual, conlleva sumisión a una verdad revelada, intocable en un grado u otro. Entendería Corbí que la ayuda o el impulso que aporta "creer en el maestro" (de la que ha hablado Merlo) sería equivalente a confianza y entrega, más que a "creencia" en el sentido clásico del término.

Robles y Corbí se sitúan en la perspectiva que supone que cualquier forma cultural, también las religiosas, son construcción humana. Pero también dan por sentado que puede hablarse de irrupción, de revelación, en el sentido en que en el texto, en una persona, en un momento, se nos hace manifiesta una presencia peculiar de lo Absoluto, reconocible en formas, aunque no tenga esas formas. Esa presencia no se comunica sin formas, en sí misma, lo hace usando formas.

Razón, irracionalidad, revelación, son términos que aparecen en el debate en relación al concepto de creencia. Se ve la necesidad de tratarlos más específicamente.

J. Bárcena afirma que la experiencia religiosa va más allá de la razón, lo que no significa que sea irracional. La espiritualidad no puede ser algo irracional ni contrapuesto a la razón, pero va más allá de ella. La ciencia no es toda la realidad y la espiritualidad no tiene que ir a remolque de las teorías científicas. Hay extrapolaciones de la ciencia que nos llevan a estrellarnos ante un muro. En este marco, Bárcena mantiene la validez del término revelación (divina) a través de lenguajes humanos.

Para Robles el término está tan impregnado de la concepción de irrupción de realidades ajenas y extrañas que le parece que, más que ayudar a comprender la naturaleza del fenómeno, lo oscurece. Lo desarraiga de su auténtica realidad.

El paralelismo que establece A. Robles con el mundo del arte incomoda a algunos. José Mª Vigil pregunta si reducir la religión sólo a lo experiencial no supone cortarle las alas, limitar sus posibilidades. Le parece que el paralelismo con el arte empequeñece a la religión. Robles aclara que lo que pretende con

el paralelismo no es una equiparación de ámbitos sino apuntar a que hay que abordar el ámbito religioso a la manera del artístico: como un mundo en sí mismo. Un mundo en sí mismo en cuanto a la realización, en cuanto a la comunicación, etc. Lo que no significa que arte y religión sean el mismo mundo. El que el arte -o la religión- no sea un instrumento apto para referirse o trabajar en el ámbito de la política o la ciencia (y a la inversa), no quiere decir que el ser humano no sea capaz de vivir en profundidad todos esos ámbitos de manera que se alimenten y se influyan entre sí. Ahí está el paralelismo.

Se cierra la sesión distinguiendo entre "espiritualidad" y "religión", la primera como proceso personal ligado al conocimiento y a la experiencia de lo Absoluto, la segunda como una forma cultural concreta de vivirse ese proceso, una forma ligada a un conjunto de funciones sociales. Se deja el tema sobre la mesa para continuar trabajando en él.